في نقد أطروحة العلمنة في السياقين الغربي والإسلامي

إبراهيم الفيضا *

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز جملة من الردود النقدية الراهنة كما تجلَّت في السياقين: الغربي والإسلامي، موجَّهةً إلى أطروحة العلمنة. وقد تطرقت الدراسة إلى التعريف بالعَلمانية والعلمنة وأطروحة العلمنة، محاولةً الوقوف عند أصولها وأعلامها وصيرورتها كما تجلَّت في السياق الغربي، ثم أفادت بأن للعَلمانية تاريخاً طويلاً في التشكل، وأن عودة الدين إلى المشهد العالمي أسهمت إسهاماً فاعلاً في دحض أطروحة العلمنة.

وأخيراً أكدت الدراسة حجم الظلم الذي أحاق بالدين والتضييق الكبير الذي خلَّفته الأطروحة على الوجود الإنساني، منوِّهةً بضرورة إعادة قراءة تراث الأنوار، ومحاولة ربط تلك القراءة بالنظرية السياسية والعلاقات الدولية لاستيعاب عالمنا المعاصر على نحوٍ أفضل.

الكلمات المفتاحية: العَلمانية، العلمنة، أطروحة العلمنة، نقد الأطروحة.

Critique of Secularization Thesis in Western and Islamic Contexts

Abstract

This study seeks to highlight some of the current critical responses addressed to the secularization thesis as reflected in Western and Islamic contexts. It provides definitions of secularism, secularization and the secularization thesis in an attempt to evaluate its origins, major thinkers and historical development in the West. It also finds that secularism has a long formative history and that the return of religion to the global scene has played a decisive role in refuting its thesis.

The study scrutinizes the unfairness and encroachment that secularism has caused to both religion and human existence. It also notes the need to re-address the heritage of the Enlightenment, and to link that heritage to political theory and international relations in order to develop a better understanding of our contemporary world.

Keywords: Secularism, Secularization, Secularization theory, Critique of the Secularization Thesis.

---

* ماجستير في اللغة الإنجليزية وآدابها، تخصص خطاب الاستعمار وما بعد الاستعمار، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، المملكة المغربية. البريد الإلكتروني: elfidabra@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٥/٣/٣٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٥/١١/٨م.

مقدمة:

ليس بعسير على كل ذي بصيرة ومتتبع للشؤون الفكرية والسياسية على وجه الخصوص أن يستوقفه الانتشار الواسع لمفاهيم عديدة، ومن بين أبرز هذه المفاهيم: الديمقراطية، والحداثة، وما بعد الحداثة، والحكامة، والعولمة، والاستشراق، والعَلمانية. فهذه المفاهيم غدت أكثر انتشاراً حتى أصبحت على لسان كل متكلم وداعية، وذلك بفعل "تعولم العالم"، وسطوة الإعلام بمختلف أشكاله، فأصبح لا يستقيم الحديث عند أكثرهم من دونها؛ فتحْتَ تأثير الإعلام وكثرة الكتابات في الموضوع أصبح من المسلَّم عند اليساريين والليبراليين على السواء، ربط مصير الديمقراطية في القطر العربي بتأسيس العَلمانية وتثبيتها بوصفها مذهباً سياسياً، أو أخلاقيةً سياسيةً. وهذا الطرح هو الأكثر شيوعاً ليس فقط في الأقطار العربية، وإنما حول العالم في العصر الحديث.[١]

فالمفاهيم -كما هو معروف- وليدة بيئات مخصوصة وظروف سياسية وتاريخية واجتماعية معينة، وقد تكون وليدة الصراع الأيديولوجي والفكري بين أقطار وأقطاب دولية، أو حتى فيما بين الطوائف الدينية المتقاربة -البروتستانتية والكاثوليكية مثلاً في السياق الغربي-، ناهيك عن عدم وجود حياد فيها ولا معها كما ثبت ورسخ عند الكثيرين. والحقيقة أن المفاهيم بطبيعتها ليست مصطلحات وتعابير ثابتة قارة ذات وجه واحد، وإنما هي متحركة، وذات أشكال ومراتب؛ عليا ودنيا.

ولعل أبرز المسائل التي لا يزال يدور حولها نقاش مستمر، في الغرب كما في الشرق، مسألة الدين (أو الإسلام) والعَلمانية، والسمات التي تتصف بها الدولة العلمانية. ولا بدّ للقارئ المطلع على الجديد والباحث المتفطن للحديث والمتداول أن يستوقفه تداول دراسات عديدة وكتب كثيرة، سواء تلك التي تحمل عناوينها صراحةً لفظ "العَلمانية"، أو ما سُكَّ لِيُفيدها في آخر التحليل كلفظ "الدَّهرانية"، لذلك نجد كتباً جمة صدرت حديثاً تتناول الموضوع.[٢] وهذا يدل على الاهتمام المتزايد بالموضوع وأغلب ما ينتج ويستورد من

[1] Mahmood, Saba. "Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation," in *Public Culture*, Spring 2006 18 (2), p. 323.

[٢] للاستزادة، انظر:

الغرب الذي يحاول بعضهم تلقفه وإيجاد المبررات له -كائنةً ما كانت-؛ إمّا للمناداة به قصد ترسيخه، وإمَّا تفصيلاً له، وبسطاً للكلام فيه، ونقده، والاعتراض عليه، وإبراز مرجعياته ومساوئه. ولكن ما يغيب -ربما- عن هذه الدراسات هو نمط العلاقة بين العَلمانية والسياسة، أو إن شئت الدقة قلت بين العَلمانية والعلاقات الدولية.

فمن بين التعريفات الشائعة بشأن العَلمانية اعتبار هذه الأخيرة بمثابة الفصل السياسي بين الدين والدولة. فإذا كانت بعض الدول الغربية الحديثة (مثل: فرنسا، والولايات المتحدة، وتركيا) تمثِّل تلك النماذج الراسخة التي انتصرت لفكرة العَلمانية وفلسفتها، فإنها تجسِّد -بصورة ملحوظة- نماذج وأشكالاً متباينة. ويمثِّل النموذج الفرنسي الشكل الأكثر حدة فيما يخص العَلمانية أو اللائكية، ولا سيما بعد سَنِّ قانون الفصل بين الكنائس والدولة في التاسع من ديسمبر عام ١٩٠٥م، يقابله النموذج الأمريكي الأقل حدة؛ وذلك لحضور الدين في الحياة السياسية والعامة، وهذا ما يزكيه -على الأقل- الخطاب الأخير للرئيس الأمريكي باراك أوباما.[٣] أمَّا النموذج التركي فقد انسلخ تدريجياً مما ننعته بالعَلمانية المتشددة التي عمل على ترسيخها مصطفى كمال أتاتورك، ويتجلى ذلك خاصةً في وصول حزب العدالة والتنمية التركي إلى سدة الحكم، وما لاقاه من تأييد ونجاح داخلي؛ إذ صارت تركيا بفضله -عند بعضهم- نموذجاً يُحتذى به في التطور والنمو الاقتصادي.

وفي المقابل، فقد عرفت دول الجنوب -ولا سيما بعد النصف الثاني من القرن العشرين- موجات من الاستقلال الوطني والتحرر من نير الاستعمار، فوجدت نفسها

- عبد الرحمن، طه. **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٤م.
- بشارة، عزمي. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، الدوحة: المركز العربي، ج١، ٢٠١٣م.
- عبد الرحمن، طه. **روح الدين: من ضيق العَلمانية إلى سعة الائتمانية**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٢م.
- شروس، عبد الكريم. **الدين العلماني**، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ط١، ٢٠٠٩م.
- شروس، عبد الكريم. **التراث والعلمانية**، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ط١، ٢٠٠٩م.

[٣] ألقى الرئيس الأمريكي باراك أوباما الخطاب يوم الخامس من فبراير إثر ترحيبه بالزعيم الدلاي لاما على مائدة ما يُعرف أمريكياً بفطور الصلاة الوطني في واشنطن، وقد أثار الخطاب الكثير من الردود حينها.

أمام تحديات جسام من النهوض والتحديث، وكذا واقع حداثي عَلماني تباينت مقاربات التعامل معه وأنماطه، خاصةً في ظل ارتباط هذه الدول بإرثها الثقافي والحضاري المخصوص، وهو ما دفع ببعضهم إلى الانتصار للموروث التقليدي بوصفه القوة الحافزة الوحيدة إلى النهوض، ودفع ببعضٍ آخرَ إلى المناداة بضرورة الأخذ من الغرب إلى حدِّ التماهي معه. والحقيقة أن كلا الفريقين لم يكن مصيباً في دعواه؛ إذ ليس من الحكمة الانقطاع عن الواقع والتغلغل في الماضي والارتباط به، كما أن القطيعة مع التراث والانشغال بالواقع لا يخلو من خطر السقوط في آفة التقليد والاستلاب. وعلى هذا، فإنه يتعين على المرء أن يتمسك بموروث ماضيه وتراثه العريق، وينهل في الوقت نفسه من معين الثقافات والحضارات الأخرى.

لقد شغلت العَلمانية -شأنها في ذلك شأن الحداثة- بال كثير من مثقفي الأُمة ومفكريها، وتباينت ردود فعلهم حيالها، بناءً على رؤاهم ومرجعياتهم المؤطرة والمؤثرة، فمنهم مَن انتصر لها جاعلاً منها طوق النجاة الذي يفضي إلى بَرِّ التقدم والديمقراطية الغائبة -حسب زعمهم- في القطر العربي، ومنهم مَن رفضها وعزف عنها من دون إبداء الأسباب.

تتعرَّض هذه الدراسة أولاً لمسوغات البحث في موضوع العَلمانية ضمن محورين اثنين؛ أولهما استعراض التساؤلات المتعلقة بالعَلمانية، وبيان أثرها وأهميتها في هذا العصر، والتطرق إلى أبرز الكتابات والمراجعات الأكاديمية والفلسفية التي تناولتها، وثانيهما استكناه حقيقة الركون (العودة) إلى الدين ودراسته ضمن سياقات جديدة من قبيل نظرية العلاقات الدولية والمقاربات الحضارية.

ثم تحدِّد الدراسة ثانياً مفاهيم مرتبطة بالعَلمانية، مثل: العَلماني، والعلمنة، وأطروحة العلمنة، مبرِزةً جذورها والمعاني التي تقلَّبت فيها، ومحدِّدةً مسارها ودعواها والشكل الذي استقرت عليه الآن، يلي ذلك إجمال بعض الملاحظات التي خلصت إليها هذه المحددات. وتحاول الدراسة ثالثاً إبراز جملة من الردود النقدية التي تدور في الغرب خاصةً، محاولةً تلخيص أبرز الاعتراضات التي يغفل عنها مفكرونا أساساً، خاصةً في ظل سردية[٤] العلمنة

[٤] كثر استعمال لفظ السردية مقابلاً للفظ الأجنبي (narrative)، ولفظ السرديات الكبرى الذي يقابله بالإنجليزية (meta narratives).

التي تعرَّضت -وما تزال- لتمحيص نقدي يدفع بنا إلى إعادة التفكير فيها، وفي مدى تكاملها وإحاطتها بالمستجدات التي عرفتها الإنسانية و (أو) التجارب المجتمعية التي تقلَّبت فيها بعض الأقطار النامية. فهذه الأوجه تتعدد انطلاقاً من تعدد السياقات الثقافية والاجتماعية الأخرى خارج الحيز الغربي التي ينظر منها إلى تلك الأطروحة. فضلاً عن زاوية النظر ومدى إلمام المُمَحِّص المُنتقِد لها بمساوئها ووقائعها في العالم العيني. وبعبارة أخرى، فإن هنالك تفاوتاً في أوجه الرد عليها؛ سواء كان النقد دينياً، أو روحياً خالصاً، أو ثقافياً صرفاً، أو مستنداً إلى أعمال فلاسفة مرموقين أو دارسين وعلماء اجتماع غربيين؛ لعميق إدراكهم بمحدودية الأطروحة وقصر نظرها. ثم تتوج تلك الاعتراضات رابعاً بنقد مظاهر التضييق التي تُدخِله أطروحة العلمنة على الوجود الإنساني، مضيِّقةٍ آفاقه في العالمين: المرئي والغيبي، وذلك بالتركيز على جانب مهم من نقد طه عبد الرحمن الأخلاقي والروحي.

أمَّا الأسماء التي تناولتها الدراسة دون غيرها فذلك لأهمية أعمالها، ومراجعتها ونقدها مجموعة من المسلَّمات التي كان معمولاً بها حتى وقت قريب، ومنها أطروحة العلمنة نفسها. فضلاً عن معايشتها الأحداث الراهنة، وتميُّزها في البحث والفلسفة وعلم الاجتماع، مثل: خوسيه كازانوفا، وبيتر برغر، وتشارلز تايلور، وطه عبد الرحمن.

أولاً: مسوغات البحث في موضوع العَلمانية

١. مجموعة تساؤلات بخصوص العَلمانية:

تعدُّ العَلمانية اليوم أحد أكثر المفاهيم السائدة في مختلف الميادين والمجالات، ولا سيما الأكاديمية والسياسية والفلسفية. ويعزو بعض الباحثين سبب عودة مصطلح العَلمانية إلى الرواج والتداول الواسع في عصرنا هذا -سواء في الخطاب الإعلامي، أو الخطاب السياسي والفكري- إلى قضية الحجاب في فرنسا، ويعزو بعضٌ آخرُ السبب إلى أحداث الحادي عشر من سبتمبر في نيويورك وواشنطن. فبعد تلك الأحداث "تعالت الأصوات والنداءات بتعجيل إعادة تثبيت العلمانية من جديد، وهذه الحملة عرفت

تصعيداً لا يكمن إنكاره"، و"الهدف الجلي من وراء هاته الدعوات الحادة هو الإسلام، وبخاصة تلك الممارسات والخطابات التي تُحسب على الإسلام والمشتبه في كونها تغذي التطرف والنضالية."[٥]

وفي الواقع، فإن مصطلح العَلمانية هو من أكثر المصطلحات تعقيداً واستعمالاً اليوم؛ سواء أكان ذلك في اللغات الأجنبية، أم في اللغة العربية، شأنه في ذلك شأن جملة من ترسانة مفاهيم تضاهيها، مثل: الطبيعة، والثقافة، والحداثة، وما بعد الحداثة. أمَّا الدليل على استعصائها وتعقيدها فيتمثَّل في طائفة من الأسئلة التي تخصها، مثل: مَن العَلماني حقيقةً؟ هل تقتصر العَلمانية -باعتبارها توصيفاً- على الغرب فقط، فيدعى الغرب العَلماني؟ هل يمثِّل المجتمع العَلماني تهديداً حقيقياً للكنيسة والرخاء الروحي للمجتمع كله؟ هل هي نقيض مباشر للدين أم مجرد نقد شخصي له؟ هل تعني أن المسيحية تعيش آخر أيامها وأن الكنيسة تواجه أفولها المحتوم؟ هل تعني أن العلم والعقل قد تفوقا على الشعوذة والخرافة في ثقافة الشعوب المتحضرة؟[٦] هل الغربيون عَلمانيون بالرغم من ادِّعاء كثيرين منهم أنهم متدينون ويدينون بالمسيحية، أو اليهودية، أو حتى اللادين؟[٧] هل تعني نهاية الدين والتدين، خاصةً مع انقضاء العقد الأول من الألفية الثالثة وما صاحبه من حروب وصراعات؟[٨] هل بلوغ الحداثة يقتضي منَّا، بالضرورة، أن نكون عَلمانيين؟ تلكم بعض الأسئلة التي قد ترد إلى الذهن ويثيرها حين يقارب موضوع العَلمانية.[٩]

٢. عودة الدين ودراسته ضمن سياقات جديدة (الاستشراق الجديد، والبحث في نظرية العلاقات الدولية)

أظهرت كتابات العديد من المفكرين والصحفيين البارزين في السنوات القليلة الماضية، بزوغ نجم الدين بعد أفوله لسنين خلت، وأحدث ذلك تخوفاً وقلقاً في أوساط

[5] Mahmood, "Secularism, Hermeneutics, and Empire," p. 323.

[6] Smith, Graeme. *A Short History of Secularism*, London and New York: I. B. Tauris and Co Ltd, 2008, p. 1.

[٧] يقابله المصطلح الإنجليزي (non religious).

[٨] نشير هنا إلى إعلان نيتشه عن موت الإله، وانتفاء القواعد والأخلاق ليصبح كل شيء مباحاً.

[٩] هذه أسئلة استشكالية للتمثيل فحسب، ويمكن للقارئ أن يأتي بأسئلة أخرى قد لا نقوى على حصرها.

الكثيرين، ولا سيما الأكاديميين والإعلاميين، من وتيرة تصاعده في المحافل العامة والواقع المعيش. وكان للإعلام الغربي عامة، والأمريكي بوجه خاص قصب السبق في الحديث عن هذه الظاهرة، فكتبت مقالات عدَّة وبحوث كثيرة في هذا الشأن، مثل: عودة الملحد السعيد،[١٠] وعودة البُعْد الديني في الفن المعاصر،[١١] وعودة الدين،[١٢] ودريدا وعودة الدين: النظرية الدينية في ما بعد الحداثة.[١٣]

وكان الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس قد أكد في بعض مقالاته استمرار وجود الدين بوصفه قوةً فاعلةً في الحياة العامة، علماً بأنه بنى رأيه هذا على الأحداث السياسية الكبرى التي عصفت بالعالم في نهاية الألفية الماضية، وانهيار الاتحاد السوفيتي، وغيرها من المستجدات.[١٤] والحقيقة أن هذه العودة السريعة للدين لم تخطر ببال أحد من الساسة أو المفكرين والمنظرين، وهي عودة دفعت إلى التفكير مجدداً في قضية الدين والتدين التي توقع أنصار الحداثة (بمنطقها وغائيتها) أنها تستطيع تعطيلها وتجاوزها.

وفي المقابل، توجد دراسات عدَّة تؤكد الدور البارز للدين في ميدان العلاقات الدولية والتاريخية وبناء السياسة الدولية؛ ما يعني أن استحضار التأثير البالغ لدور الدين وإعادة بحثه في هذه الميادين يساعدنا على فهم كيف تبنى السياسة الدولية، وكيف تترسَّخ كثير من النقاشات والصراعات الدولية من قبيل مسألة انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي، والصراع الأمريكي الإيراني، وغيرهما.[١٥]

---

[10] *Douthat, Ross.* "*The Return of the Happy Atheist.*"

[11] Milliner, Matthew. "The Return of The Religious in Contemporary Art."

[12] Winnail, Douglas S. "The return of Religion."

[13] Raschke, Carl A. "Derrida and the Return of Religion: Religious Theory after Postmodernism," *Journal for Cultural and Religious Theory*, Vol. 6 no. 2, Spring 2005.

[١٤] لهذا السبب ربما نجده يدعو المواطنين غير المتدينين إلى تقبل واقع ما يسميه عالم ما بعد العلمانية (post secular) الذي تميَّز بظهور الدين والتدين والتعابير السياسية. لتعرف المزيد عن: (Faith and Knowledge)، و(Religion in the Public Sphere)، انظر:

−*The Future of Human Nature: Cambridge*, Polity Press, 2003.

[15] Hurd, Elizabeth Shakman. *The Politics of Secularism in International Relations*, (Princeton Studies in International History and Politics) 2008.

ثانياً: تحديد المفاهيم

١. مفهوم العَلمانية:

يفضِّل بعض الباحثين التفريق بين مصطلحي العَلمانية والعلمنة، بالرغم من أنهما مشتقان معاً من اللفظ اللاتيني (saeculum) الذي يفيد الزمن الحاضر. فإذا كان المصطلح الأول يمثِّل فلسفة قائمة الذات فإن الثاني يمثِّل عملية (صيرورة) تاريخية. ويُعرِّف آخرون مصطلح العلماني (the secular) بأنه ذلك الفكر الذي يهتم بحياة الإنسان في هذا العالم، ولا يحفل بأيِّ حياة مستقبلية بعد الممات، وقد لا يهتم أيضاً بأيِّ إنسان في هاته الحياة إذا كان هذا الاهتمام يتجاوز تجربة الحواس.[١٦] وفي السياق نفسه، يرى آخرون أن اللفظ اللاتيني كان يعني -بعد عقود من مجيء المسيح- هذا العالم أو هذا الزمن مقابل الزمن الماضي. ومنذ عهد قريب، كان المصطلح يستعمل للدلالة على الأنشطة الخارجة عن سيطرة الكنيسة، أمَّا الآن فهو يستعمل للدلالة على الفكر المنشغل بحياة الإنسان في هذا العالم؛ هنا والآن مقابل العالم ما فوق الطبيعي أو أيِّ حياة مستقبلية، فما هو متضمن في هذا التعريف يحيل إلى تنزيل رتبة المُثل الدينية، إضافةً إلى التحول عن الانشغال بالآخرة والأساطير الغيبية إلى الانشغال بالحاضر والواقع الفعلي.[١٧]

ولذلك يرى الفيلسوف الماليزي سيد محمد نقيب العطاس أن أقرب مصطلح مقابل يمكن التعبير به عن لفظ "علماني" هو "الحياة الدنيا" التي تحدد الرؤية الإسلامية للوجود كما تجلَّت في القرآن الكريم؛ ذلك أن لفظ "الدنيا" المشتق من الفعل "دنا" يعني أن

- Samuel, Timothy Shah and Monica Duffy Tof and Daniel Philpott, *God's Century*: *Resurgent Religion and Global Politics*, (W.W. Norton, 2011).

[16] Tinker, Melvin. "Culture in Crisis: Secularism, Secularization and Society", Conference 2012:
http://reform.org.uk/resources/media downloads/src/q/Culture_in_Crisis. 2 3 .

[17] Clayton, James. "The Challenges of Secularism," in *Dialogue*: *A Journal of Mormon Thought*, Vol.3 No. 3. Autumn 1968, p. 64.

الشيء قد جُعل قريباً. وعلى هذا، فالعالَم قد "جُعل قريباً من وعي الإنسان وخبرته الحسية والعقلية."[١٨]

أمَّا لفظ "العَلماني" (secular) فهو يشير إلى المدة الزمنية الكبيرة (العظيمة)، أو إلى طبيعة الوضع البشري ما بعد السقوط (Fall)؛ أي هذا العالم، في الرؤية الإنجيلية طبعاً. ولم يعرف هذا التعبير طريقه إلى التداول إلَّا في أواخر القرن الثالث عشر، عندما بدأ اللفظ يفقد نبرته السلبية ويكتسب تدريجياً دلالة أكثر حيادية، ليحيل على الشيء الذي ينتمي إلى العالَم، متميِّزاً من الشيء الذي المنتمي إلى العالَم الكنسي.[١٩] يتبيَّن مما سبق أن العلمانية التي نادى -ولا يزال- ينادي بها مثقفون كثيرون في الدول العربية تعدُّ ترجمة غير صحيحة للمصطلح الإنجليزي (secularism) المشتق من المصطلح اللاتيني الأصل،[٢٠] في حين أن الصفة المأخوذة منه (secular) تتناقض -بحسب الكثيرين- مع الدين والخلود (الأزلية). وقد يشير لفظ "العَلماني" أيضاً إلى المدة (أو الوحدة) الزمنية كما هو الحال في الحضارة الإتروسكانية الرومانية بإيطاليا قديماً؛ إذ كان يستخدم للدلالة على حياة جيل من الأجيال، من لحظة الولادة في تلك المدينة إلى لحظة الموت فيها، في حين مدَّد آخرون المدة لتصل قرناً كاملاً.[٢١]

وعليه، فلو كان المراد به العِلم أو العِلمية لكان الأجدر مقابلة اللفظ بمصطلح (scientism)[٢٢] المشتق من الاسم الإنجليزي (science) الذي قد يقابله لفظ

[١٨] العطاس، سيد محمد نقيب. **مداخلات في الإسلام والعلمانية**، ترجمة وتحقيق: محمد طاهر الميساوي. الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع. ط١، ٢٠٠٠م، ص٦٧.

[19] Gelot, Ludwig. *On The Theological Origins and Character of Secular International Politics: Towards Post Secular Dialogue*, Aberystwyth University (PhD Thesis: 16 April 2009). P. 21.

[٢٠] يقابله المصطلح الفرنسي (laïcité) الذي يفيد معنى الزمان لدى بعضهم، خلافاً لمصطلح (secularism) الذي يعني الدنيا أو الدنيوية. ويسود جدل كبير بين المثقفين والدارسين العرب بهذا الخصوص. فضلاً عن وجود مَن يدعو إلى توحيد المصطلح العربي مقابل المصطلح الأجنبي ليسهل ضبط المصطلحات؛ فمقابلاتها، بحسب المعاجم والدارسين العرب، خمسة، هي: الزمانية، والدنيوية، والعَلمانية، والعِلمانية، واللائكية.

[٢١] للاستزادة، انظر:

-Craig Calhoun. "Rethinking Secularism", *The Hedgehog Review*, Vol. 12, N. 3, Fall 2010, p. 5.

[٢٢] يقصد به هنا، كما هو شائع، الاعتقاد بقابلية التطبيق الكونية للنهج والمقاربة العلمية.

"العَلموية". ولكن، لـمَّا كان القصد من استخدامه غير ذلك (أي السلطة الزمنية، والاهتمام بهذا الزمن وهذا العالم، أو الفلسفة التي تنحو نحو تغييب الغيب وتحييد الدين وفصله عن العلم والأخلاق) كان الأجدر أن يقابل هذا المصطلح باللفظ العربي الأصيل "الدهر"، ليصبح في نهاية المطاف "الدهرانية".

وقد لجأت الحداثة إلى استخدام مصطلحات عدَّة لإقامة مشروعها الدنيوي، أبرزها "تفريق المجموع"، أو "فصل المتّصل" كما أشار طه عبد الرحمن؛ ففي الوقت الذي كان فيه الدين "يتصل بمختلف مجالات الحياة، وكان اتصاله بها يتخذ أشكالاً وأقداراً متفاوتة، فقد انبرت الحداثة لهذه الأشكال المختلفة من الاتصال، لتعطل قانون الدين في هذه المجالات الحيوية، حتى تستقل تلك المجالات بنفسها، تدبيراً وتقديراً."[٢٣] وهنا يميِّز طه بين مصطلحين اثنين يوظفهما في إطار قراءته للموروث الأنواري والحداثي، خاصةً في نقده الائتماني، لفصل الأخلاق عن الدين، وهما: "الدنيانية"، و"الدهرانية"؛ فالدُّنيانية، على وجه العموم، بمقتضى سمة التفريق أو الفصل المميزة للحداثة، تخص عمل الحداثة في "انتزاع قطاعات الحياة [العلم، والفن، والقانون، والسياسة، والأخلاق] من الدين"؛ لذا تتعدد أوجه هذا الفصل للقطاعات والمجالات الحياتية والحيوية بتعدد عمليات الفصل تلك. ووَفق هذه المقتضيات، فقد اختصت العَلمانية بفصل الدين عن الممارسة السياسية،[٢٤] في حين اختصت العِلمانية بفصل الدين عن العلم؛ فكلا الفصلين يعدُّ من صور الدنيانية. فالدنيانية هنا ليست مقابلاً ضمنياً للمصطلح الإنجليزي (secularism) الذي يعني -بحسب طه- "صرف الدين عن تنظيم مجالات الحياة"، ولكنها قريبة منه في مدلولها.[٢٥]

أمَّا الدهرانية (إحدى أبرز صور الدنيانية، وأشد أنواع الفصل خطراً وأبلغها أثراً) فقد اختصت بفصل الأخلاق عن الدين قاصدةً "انتزاع اللباس الروحي" عن الأخلاق واستبدال "اللباس الزمني" بها.[٢٦] فكما يظهر جلياً، فإن الدنيانية أصل وباقي صورها بمثابة

[٢٣] عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، مرجع سابق، ص١١.
[٢٤] أو مصطلح "العَلمانية الجزئية" بتعبير عبد الوهاب المسيري.
[٢٥] عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، مرجع سابق، ص١١.
[٢٦] المرجع السابق، ص١٢-١٣.

فروع تابعة لها، وبتوصيف طه: "العَلمانية والعِلمانية والدهرانية بنات لأمهم الدنيانية." وقد أُطلِق على هذين الفصلين معاً (أي فصل الدين عن السياسة، وفصل الدين عن الأخلاق) اسم واحد جُعِل له مقابل عربي هو "العَلمانية". فطه يستخدم المصطلح الأخير (بالفتح) للدلالة على انفصال السياسة عن الدين، ويستخدم مصطلح "الدهرانية" للدلالة على انفصال الأخلاق عن الدين. أمَّا مصطلح "الدنيانية" فيقصد به عمليات الفصل العامة لمجالات الحياة وأنشطتها المتباينة عن الدين.[٢٧]

وتجدر الإشارة إلى أن أول مَن استخدم مصطلح (secularism) هو العَلماني الإنجليزي جورج هوليبووك في كتابه (العلمانية الإنجليزية) عام ١٨٥١م، يقول هوليبووك إن العَلمانية هي "دليل من الواجبات المتعلقة بهذه الحياة، والمؤسسة على اعتبارات إنسانية صرفة، والمعدة أساساً لأولئك الذين يجدون اللاهوت غير واضح، أو غير وافٍ، أو غير موثوق به، أو لا يُصدَّق. ومبادئها الأساسية ثلاثة هي: تحسين الحياة عن طريق الوسائل المادية، والنظر إلى العلم بوصفه العناية المتوافرة للإنسان، والحض على عمل الخير؛ سواء أوُجِد خير أخر أم لم يوجد، فإن خير الحياة الحاضرة خير، ومن الخير طلب ذلك الخير."[٢٨]

٢. مفهوم العلمنة:

يرى خوسيه كازانوفا أن الحديث عن العلمنة لا يستقيم إلَّا باستحضار ثلاث دلالات مختلفة والتمييز بينها:[٢٩]

أ. العلمنة هي أفول المعتقدات والممارسات والطقوس الدينية لدى المجتمعات الحديثة التي تنظر إلى العلمنة بوصفها نتيجة لعملية إنسانية كونية تطورية.

---

[٢٧] المرجع السابق، ص٢٩.

[28] Holyoake, George. *English Secularism, A Confession of Belief*, Chicago: The Open Court Publishing Company, 1896, p. 35.

استخدم الكاتب في هذه الطبعة لفظ (Providence) بالحرف الكبير؛ لذا قابلناه بلفظ "العناية".

[٢٩] كازانوفا هو أحد أبرز وجوه علم اجتماع الأديان المعاصرين، يعمل أستاذاً في شعبة علم الاجتماع بجامعة جورج تاون، وهو صاحب كتاب (Public Religions in the Modern World (1994) الذي ترجمته المنظمة العربية للترجمة عام ٢٠٠٥م بعنوان (الأديان العامة في العالم الحديث).

ب. العلمنة هي خصخصة للدين، وبهذا المعنى فهي تمثّل اتجاهاً تاريخياً حديثاً، وشرطاً معيارياً، بل هي شرط مسبق لقيام السياسة الديمقراطية الليبرالية الحديثة.

ت. العلمنة هي تفريق (فصل) بين المجالات المعَلمنة (الدولة، الاقتصاد، السياسة)، وتحرر من قبضة المؤسسات الدينية وضوابطها.[٣٠]

يتبيَّن مما سبق وجود معانٍ متباينة للعَلمنة قد تضيق أو تتسع حسب التصور الذي نُعمِله بشأنها، ويشير لفظ "العلمنة" في أغلب المعاجم واللغات الأوروبية إلى نقل الأشخاص، أو الأشياء، أو المعاني وغيرها من الاستعمال والاستحواذ الإكليروسي (الديني) إلى الاستعمال المدني والعامي. وعلى هذا، فإن التحليل التاريخي المقارن قد يفيد في دراسة أنماطها المختلفة، خاصةً إذا عرفنا أنه ينادي بضرورة إعادة التفكير في مفهوم "العلمنة"، وعمل دراسات نقدية لمختلف أشكال التفاضل والانشطار ما بين الديني والعَلماني وتشكّلهم المتبادل حول العالم.[٣١]

انتشر مصطلح "العلمنة" بعد معاهدة صلح وستفاليا عام ١٦٤٨م للدلالة على انتزاع الأراضي والممتلكات التي كانت تخضع للكنيسة، وكذا تحرير الأشخاص والأشياء والوظائف والمعاني وغيرها ونقلها من موقعها التقليدي في المجال الديني إلى المجالات المُعَلمنة. وقد أفضت هذه المعاهدة إلى نشوء أنظمة ودول سيادية تقاطعت سياساتها مع الأشكال التقليدية للسلطة، فأنشأت واقعاً جيو-سياسياً جديداً.[٣٢]

ويمكن إجمال التغييرات التي أحدثتها العلمنة فيما يأتي:

- تأكيد البُعْد الزمني (الحاضر مقابل الماضي) أو المكاني (هذا العالم) مقابل عالم غير مرئي غيبي لا مادي.

---

[30] Casanova, José. "Rethinking Secularization: A Global Perspective," in *The Hedgehog Review*, , Spring and Summer 2006 8 , p.7.

وقد أعيد نشر المقالة عام ٢٠٠٧ في كتاب يضم العديد من الدراسات تحت عنوان (الدين والعولمة والثقافة)

Religion, Globalization, and Culture (International Studies in Religion and Society)

[31] Ibid., p. 10.

[٣٢] ربما تغيب هذه المسألة عن أغلب الدراسات العربية التي تناولت الموضوع، بحيث يقتصر الأمر على مجرد إشارات محدودة، أو ما يأتي عرضاً في سياق كلام عام.

- تأكيد الواقع الفعلي والعالم المرئي.
- التسليم بما تمليه (تجربة) الحواس.
- محاولة وضع الإنسان في مركز الكون (العالم)، فيما يُعرف بتَسيُّد الإنسان.
- المحاولات الدؤوبة لمحق الغيب، والحط من المُثل الدينية.
- الالتزام بتقديرات العقل وتقريراته، أو ما يُعرف بتَسيُّد العقل.

٣. أطروحة العلمنة:

يحدد علي عزت بيغوفيتش في كتابه القيم (الإسلام بين الشرق والغرب) خطّيّ التفكير اللذين طبعا تاريخ الإنسانية: الخط الروحي الفلسفي والديني، والخط المادي، ويرى أنهما يقفان على طرفي نقيض في الفكر الإنساني حينما ينظران إلى مجال الغايات الإنسانية العملية؛ ففي حين يمثِّل التيار الأول المذهب الإنساني فإن التيار الثاني يمثِّل مذهب التقدم، ما يعني أن "الدين كما هو في المفهوم الغربي لا يؤدي إلى التقدم، والعلم لا يؤدي إلى الإنسانية."[٣٣] ويؤكد بيغوفيتش أهمية الأفكار في حياة الفرد وإسهامها في فهم العالم من حولنا، فيقول إنه حتى "نفهم العالم فهماً صحيحاً، من المهم أن نعرف المصدر الحقيقي للأفكار التي تحكم هذا العالم، وأن نفهم معانيها" بحيث "تبقى الأفكار كما هي تؤثر على العالم، ليس بمقتضى معانيها المنتحلة وطبائعها الموقوتة، ولكن طبقاً لمعانيها الأصلية وطبائعها الحقيقية."[٣٤] ومن هنا، علينا أن ننطلق من المعاني الأصلية للأفكار حتى نتبيَّنها ونفهمها.

فإذا سلَّمنا معه أن "الإنسان والدين والفن" -بمقتضى المذهب الأول- كانوا "دائماً في تلازم وثيق"[٣٥] فمن حقنا أن نتساءل: ما الذي تَغيَّر خلال حقب زمنية طويلة، أو

[٣٣] بيغوفيتش، علي عزت. **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: محمد يوسف عدس، تقديم: عبد الوهاب المسيري، القاهرة: دار الشروق، ط٤، ٢٠١٤م، ص٥١.

[٣٤] المرجع السابق، ص٥٤.

[٣٥] المرجع السابق، ص٥٤. يقول أيضاً إن "من مهام الدين والفن والفلسفة توجيه نظر الإنسان إلى التساؤلات والألغاز والأسرار." وكأننا بالعلم والإيمان به على أنه بَصر العالم والمعتقد به قد أجاب عن كل التساؤلات التي أقلقت الإنسان منذ وجوده، وحل جميع الألغاز، وفك شيفرة الأسرار كلها! ربما لهذا السبب نجده يرى بأننا "لا نستطيع

بالأحرى غُيِّر خلال القرون الثلاثة الأخيرة على الأقل؟ فمن وجهة النظر المادية -بحسبه طبعاً- "يبدو تاريخ الجنس البشري كعملية تقدم علماني."[٣٦] لقد تنبَّه بيغوفيتش لأهمية التطورات التي عرفها الفكر الغربي الذي اتبع تدريجياً مسلَّمات الفلسفة العقلانية ومبادئ العلم والإيمان بنظريات التطور التي أفرزت نظرية التطور لتشارلز داروين والذكاء العلمي والمد الحضاري الذي بلغ أوجه ربما في القرن التاسع عشر.

ترى أطروحة العلمنة أن الدين يتراجع وتنخفض وتيرته حينما تلج المجتمعات حالة التحديث، فأهمية الدين -بحسبها- ستضمحل تدريجياً مع تمكُّن المجتمع الصناعي.[٣٧] وإذا كانت خصائص التحديث ومزاياه -وفق هذه الدعوى- متفقاً عليها بصورة كبيرة، فإن العديد من المنظِّرين والمفكرين قد أوضحوا أشكالها المتباينة؛ فها هو رجل السياسة والاقتصاد وعالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر يؤكد أهمية العقلنة، في حين يؤكد كارل ماكس (الفيلسوف الألماني والاقتصادي) أهمية التصنيع. أمَّا الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركهايم فيؤكد أهمية التمايز الاجتماعي.[٣٨] فهم، وإن اختلفوا حول أسس التحديث، فإنهم متفقون على أن علاقة الدين بالتحديث هي علاقة عكسية.[٣٩]

تفسير الحياة بالوسائل العلمية فقط، لأن الحياة معجزة وظاهرة معاً، والإعجاب والدهشة هما أعظم شكل من أشكال فهمنا للحياة." انظر:

- المرجع السابق، ص٩٥.

[٣٦] المرجع السابق، ص٧٨.

[37] Norris, Pippa and Inglehart, Ronald. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 3.

يورد مؤلِّفا الكتاب أسماء أبرز مفكري علم الاجتماع الذين كان لهم نصيب في بناء تلك الأطروحة، من أمثال: أوجست كونت، وهربرت سبنسر، وإميل دوركهايم، وماكس فيبر، وسيغموند فرويد. فضلاً عن أنهما (أي مؤلِّفا الكتاب) لا يستبعدان أسماء أخرى بارزة من أعلام عصر الأنوار. إن مقولة موت الدين كانت بمثابة الحكمة السائدة والشكل المتسلط للبحث في العلوم الاجتماعية في جُلِّ القرن العشرين.

[٣٨] مقابلاتها بالعربية هي على التوالي:

(Rationalization) , (industrialization) , (social differentiation).

والصحيح أنه كان يجب وضع لفظ "التفصيل" لا "التمايز" مقابلاً للفظ الأجنبي (differentiation)؛ لأن الثاني لا يفيد تدخلاً خارجياً يصدر عن فاعلين في المجتمع، في حين أنه هو المعنى المطلوب هنا؛ لأن نتيجة "التفصيل" هذه من فعل قوى فاعلة تريد بتلك المجالات الحياتية المتصلة بالدين، بفعل منطق الفلسفة الذي يحكمها، أن تصير أيضاً منفصلة غير متصلة. وقد احتفظنا بالمصطلح لأنه أكثر تداولاً في الكتابات العربية.

[39] Jager, Colin. "Romanticism, Secularization, Secularism". Blackwell Publishing Ltd, *Literature Compass*, 5/4 (2008), p.792.

ترى أطروحة العلمنة -بوضعها الرابط الضروري اللازم بين التحديث والعلمنة- أن الدين هو أثر للماضي، وتعزو سبب استمرارية الممارسة الدينية والعمل بها إلى عدم إكمال عملية التحديث.[٤٠] وبعبارة أخرى، إذا استمر حضور الدين في الحياة اليومية فذلك مرده إلى عدم الانتهاء من عملية التحديث.

ثالثاً: تأثير الحداثة وسمات المجتمع العَلماني عند تشارلز تايلور

يوجد تقليد ممتد في الحداثة أجال النظر في دور الدين في المجتمعات التي كانت العلمنة جزءاً منها، ويُعرف هذا التقليد باسم نظرية العلمنة الكلاسيكية، وقد تبناها فلاسفة القرن السابع العشر والثامن عشر، واستعان بها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيون في القرنين التاسع عشر والعشرين؛ فاختفت مجموعة الأسئلة التي نوقشت حينها إلى أن عاودت الظهور مرة أخرى نهاية الخمسينيات من القرن الماضي، مفضيةً إلى ظهور ما عُرف باسم نظرية العلمنة المعاصرة.[٤١]

وقد ركَّزت هذه المحاولة المعاصرة لفهم الدين في المجتمع على تساؤلات تتعلق بجدوى أشكال المعرفة الدينية في ضوء العلم الجديد الذي دشَّنها، فبرزت بعض وجوه التنوير، مثل: فرانسيس بيكون، وإسحاق نيوتن، ويوهانس كيبلر رائد الفلسفة الجديدة التي افتتحها، وبرز أيضاً من فلاسفة التنوير: رينيه ديكارت، وجون لوك، وبيير بيل.[٤٢] وكانت اكتشافات التنوير خلال القرون الثلاثة الماضية قد أفضت اليوم - بحسب زعم كلوب- إلى ظهور ما يُعرف باسم اليقين المعرفي الحديث، وهو يقين عقلاني علمي مطمور بعمق في رؤية الثقافة الغربية الحديثة.[٤٣]

يمكن إجمال الافتراضات التي تخص علاقة الدين بالحداثة في أمرين اثنين؛ أولهما أن الحداثة بوصفها عمليةً فريدةً تتميز بتقديم الرؤية العلمية للواقع، والأمر الثاني أن تقدُّم

[40] Ibid. p. 792.

[41] Kloop, Richard Lee. *The Sources of Secularity: The Making of Charles Taylor's Theory of Secularization*, Laval University, PhD Thesis, 2009, p. 10.

[42] Ibid. p. 10.

[43] Ibid. p. 10.

العلم بالضرورة يتبعه تراجع واضمحلال في الدين حتماً بوصفه نظراً خرافياً للواقع.[44] وما زاد من ترسُّخ فكرة أطروحة العلمنة -بوصفها عمليةً وصيرورةً تاريخيةً- هو الادِّعاء بأن العلمنة صيرورة كونية لا محيد عنها، أو كما أشار إليها بعضهم بالقول إن كل ما يَسِمُ الحياة الدينية في أوروبا اليوم ويميِّزها سيلحق بغيرها غداً.[45]

يرى تايلور في مقدمة كتابه الضخم (عصر علماني) أن الجميع تقريباً متفقون بأننا نعيش في ظل عصر عَلماني، ولكنه يحصر ذلك في ضمير الجمع "نحن" (أي نحن الذين نعيش في الغرب، أو في عالم شمال المحيط الأطلسي)، بالرغم من أن هذا الأمر يمتد نسبياً إلى خارج هذا السياق الغربي، ثم يضيف بأن دعوى العلمنة تبدو عصية على المقاومة حينما نقارن العَلمانية في المجتمعات الغربية بغيرها من المجتمعات، خاصةً الدول الإسلامية والهند وإفريقيا.[46] ولإبراز الفرق بين ما يتألَّف منه المجتمع العَلماني وغيره من المجتمعات؛ يقترح تايلور مكوِّنين اثنين يميِّزان هذا المجتمع، هما: الدولة، والدين. وفيما يأتي بيان لكل منهما.

١. فصل الاتصال بين الإيمان (أو الدين أو أيِّ اعتبارات خارجية) والممارسات والتنظيم السياسي للدولة:

يركِّز المكوِّن الأول على المؤسسات والممارسات المشتركة المتمثِّلة في الدولة؛ التي يمكن إجمالها -بحسب تايلور- في أنه إذا كان "التنظيم السياسي لجميع المجتمعات ما قبل الحديثة متصلاً على نحوٍ ما بالإيمان، أو مبني عليه، أو مضمون من طرفه"، أو أن هذا التنظيم "مرتبط بالله أو بأيِّ مفهوم عن حقيقة نهائية، فإن الدولة الغربية الحديثة تخلو من هذا الارتباط."[47]

---

[44] Ibid. p. 12.

[45] Ibid. p. 12.

وتُعزى هذه الفكرة إلى (Grace Davie).

[46] Taylor, Charles. **A Secular Age**. USA: Harvard University Press (2007), p. 1.

[47] Ibid. p. 12.

ربما حدث هذا الفصل تحديداً بتأثير عقلانية الحداثة التي تَفصِل المُتَّصل مقارنةً بفترة عقلانية ما قبل الحداثة، التي كانت تُوصل المُتَّصل كما يشير إلى ذلك تايلور في الفصل الأول من الكتاب.

ويخلص تايلور إلى القول بأن "الكنائس الآن مستقلة عن الهياكل السياسية (مع بضعة استثناءات، في بريطانيا والدول الإسكندنافية)"، مؤكداً أن "وجود الدين من عدمه يعدُّ مسألة خاصة". وعليه، فإن "المجتمع السياسي ملك للمؤمنين (من جميع المشارب) وغير المؤمنين على حدٍّ سواء."[٤٨] ثم يقرِّر المسألة بعبارة أخرى قائلاً إنه "في مجتمعاتنا العَلمانية يمكنك الانخراط الكامل في السياسة دون أن تستحضر الله في أيِّ وقت."[٤٩]

ويؤكد تايلور نفسه هذا الأمر، فهذا هو حال الدين والعَلمانية في الغرب اليوم، خاصةً في أمريكا الشمالية، مقارنةً بحال المجتمعات الغربية في القرون القليلة الماضية التي كانت تستحضر الله في حياتها الاجتماعية والسياسية، وهو ما يحتم علينا استحضار ما كان عليه الحال مع الآباء المؤسسين في تاريخ الولايات المتحدة. ثم يذهب تايلور إلى أبعد من ذلك، فيقول: لو غصنا قليلاً في تاريخ البشرية لوجدنا أن "حزمة التمايزات – التي نميِّز بها حالياً بين الجوانب الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها– لم يكن لها معنى لدى المجتمعات القديمة؛ في هاته المجتمعات السابقة كان الدين (حاضراً) في كل مكان، ومنسوجاً مع كل شيء فيها، ولم يكن يشكل مجالاً منفصلاً ضمنها."[٥٠] يتبيَّن مما سبق أن العَلمانية هي نظرة مخصوصة إلى العالم، وأن هذه النظرة ما فتئت تتغير.

وينتقل تايلور بعد ذلك إلى الحديث عن حكم التفريغ من المجالات العامة الصادر ضد الدين، وهو ما يقوده إلى الحديث عن المكوِّن الثاني المميِّز للمجتمعات العَلمانية، زاعماً أنه قد تم تفريغ الإله من المجالات العامة، أو من أيِّ إشارة إلى حقيقة مطلقة، مؤكداً أن عملنا في المجالات المتعددة للنشاط الإنساني (الاقتصادي، السياسي، الثقافي، التعليمي، المهني، الترفيهي)، إضافةً إلى القواعد والمعايير والمبادئ التي نتبعها، وكذا المداولات التي ننخرط فيها عموماً؛ كل ذلك لا يشير (ولا تحيلنا) إلى الله، أو إلى أيِّ معتقدات دينية. إن هذه الاعتبارات التي نعمل بها تدخل ضمناً في عقلانية كل مجال (أقصى قدر من المكاسب في الاقتصاد، وأكبر قدر من الفائدة على أكبر عدد في المجال

[48] Ibid. p. 1.
[49] Ibid. p. 1.
[50] Ibid. p. 2.

السياسي إلخ)، وهذا يتناقض تناقضاً صارخاً مع الفترات السابقة عندما كانت العقيدة المسيحية تَنصُّ على وصفات سلطوية يقرّها رجال الدين، ولا يمكن لأحد تجاوزها في أيٍّ من هذه المجالات، مثل: فرض حظر على الربا، أو الالتزام بتطبيق تعاليم الأرثوذكسية، بالرغم من وجود أكثرية ما تزال تؤمن بالله وتمارس شعائر دينها بكل حماسة.[51] ولكن، أليست فكرة الهروب من شيء يُملى من الخارج -من طرف الله المشرّع المنزل للدين، أو الإيمان، أو غيره- قد استُبدلت بها فكرة الاعتبارات العقلانية التي يحددها ويقتضيها كل مجال من مجالات النشاط الإنساني؟

٢. تراجع العقيدة والممارسة الدينية:

يركز المكوِّن الثاني على فكرة نكوص الدين في الممارسات الطقوسية والحياة العامة الثاني، وبروز العَلمانية بناءً على ذلك "في كون الناس يبتعدون عن الله، ولا يعتادون الكنيسة." وعلى هذا، فقد أضحت "دول أوروبا الغربية علمانية بالأساس حتى بالنسبة لأولئك الذين يحتفظون بمصادر مرجعية عامة إلى الله في الأماكن العامة."[52] تتميَّز هذه المرحلة بتراجع الممارسة الدينية الفردية أو الشخصية؛ نظراً إلى تراجع ارتباط الفرد بالجماعة التي ينتمي إليها، فقد حَوَّل الأفراد مرجعيات المعنى ومصادره لديهم (تُعرف بمرجعية البُعْد الخارجي الأزلي) إلى اختيارات شخصية أكثر ذاتية. فضلاً عن ذلك، فالعَلمانية عنده لا تعني موت الاعتقاد أو الممارسة الدينية، ولهذا السبب، يعدُّ نموذج الولايات المتحدة خير مثال على ارتفاع نسب تلك الممارسات. ويرى تايلور أن طرح مسألة الدين في المجتمعات الغربية، خاصةً في تلك المجتمعات التي يصفها بالشمال أطلسية، يكون بمناقشة قضية الإيمان أو المعتقد؛ فالمسيحية الأُولى كانت تعرف نفسها بحسب التصريحات العقدية. والعَلمانية في هذا المعنى الثاني كثيراً ما كان ينظر إليها على أنها تراجع للديانة المسيحية، وهذا التراجع تمَّ -إلى حدٍّ كبير،- عن طريق صعود الإيمان بمعتقدات أخرى متمثلة في العلم، أو العقل، أو العلوم، خاصةً تلك التي يعتقد أنها كفيلة بتحقيق النجاة في هذا العالم.

[51] Ibid. p. 2.

[52] Ibid. p. 2.

ولكن تايلور يعود في فصله الأول من الكتاب ليتحدث عن ثلاث سمات رئيسة أسهمت إسهاماً فاعلاً في تراجع الاعتقاد المسيحي بعيداً عن دور العلم في ذلك؛ فهو يقول بأنه في تلك الفترة (بدءاً بسنة ١٥٠٠م) كان يتعذر الإيمان بالله واستحضاره لأن العالم كان مسحوراً (enchanted). فالكون والعالم الطبيعي والجفاف وغيرها من الظواهر أسهمت في ترسيخ الإيمان بوجود الله. وفي المقابل، فإن العالم الـمُبصَّر (disenchanted) غضَّ الطرف عن تلك السمات بفعل الحداثة والتصنيع، فتراجع العالم الطبيعي. يقول تايلور: إن "الجزء الأهم من الصورة هو أن الكثير من هذه السمات في عالم القدامى كانت تسير لصالح العقيدة، وهذا ما جعل وجود الله، على ما يبدو، أمراً لا يمكن إنكاره."[٥٣] ويمكن إجمال هذه السمات فيما يأتي:

أ. الله هو الذي أوجد العالم الطبيعي الذي يعيش فيه الناس، والذي كان له حيز في الكون كما تخيلوه، ولم يقتصر الأمر على تأمل نظام ملكوته وبديع صنعه الدالِّ على عظمته وقدرته، وإنما تعدَّى ذلك إلى الأحداث العظيمة في هذا النظام الطبيعي، التي عُدَّت من أعمال الله، مثل: العواصف، والجفاف، والفيضانات، والكوارث، وكذا الخصب والنماء.

ب. الله هو المؤثر في بقاء المجتمع (لم يكن يوصف على هذا النحو؛ فهذا مصطلح حديث، ومرده الدولة، والمدينة، والمملكة، والكنيسة، أو أيّاً كان).

ت. العالم الساحر هو العالم الذي عاش فيه الناس.

وفي معرض محاولة تايلور الإجابة عن سؤاله الافتتاحي الذي يدور حول ما حدث في الفترة الممتدة بين عامي (١٥٠٠م) و (٢٠٠٠م)، وأهم الأحداث التي شهدتها تلك الحقبة، فقد تبيَّن له اختفاء السمات الثلاث الآنف ذكرها.

أمَّا المعنى الثالث الأكثر معاصرة، الذي أورده تايلور هنا، والأقرب إلى المعنى الأول منه إلى المعنى الثاني، فهو يركِّز على شروط الاعتقاد وأحكامه. فالتحول إلى العَلمانية، من هذا المنظور، هو تحول من حالة مجتمع مؤمن بالإله إيماناً مطلقاً إلى حالة مجتمع يرى في

[53] Ibid. p. 25.

الاعتقاد أصعب الخيارات الممكنة. وهذه المرحلة الثالثة، إذا ما تتبعنا هذا التحقيب، هي الأكثر راهنية والتي تسببت ربما في تفكيك وتشظي الأفكار حول حقيقة النظام الاجتماعي وكيف يحيا الفرد حياة طيبة بعيداً عن الإيمان الديني.

ثم يقابل تايلور الوضعية الأخيرة بالوضعية التي كانت سائدة في معظم أقطار العالم الإسلامي والهند، والتي لم يكن فيها الاعتقاد خياراً وارداً، وإن كانت تدخل في مدار الوضعية الثانية. وعلى هذا، فإن الكتاب يمحص في مجتمعه وسياقه بناءً على المعنى الثالث الذي حاولنا تبسيطه، حيث لم يعد الإيمان بالإله أمراً بدهياً؛[٥٤] إنه مجتمع يعيش في ظل عالم أو كون لم يعد له مركز يدور حوله.

يمكن إجمال بنود الفرضية التي قامت عليها العلمنة، والتي أكّدها هابرماس في نقاط ثلاث:

١. إسهام التقدُّم العلمي والتقنية في بروز فهم متمحور حول الإنسان للعَالَمِ "المُبَصَّر"،[٥٥] بحيث أضحت الأحداث والظواهر الخاضعة للملاحظات الإمبريقية ممكنة التفسير.

٢. إسهام التفصيل الأداتي للمجالات الاجتماعية والحياتية -وَفق منطق التحديث- بفاعلية في إضعاف سلطة الكنيسة والمؤسسات الدينية، وفصلها عن القانون، والسياسة، والتعليم، والعلم، والشؤون الاجتماعية.

٣. توافر المزيد من أسباب الرفاهية والأمن الاجتماعي نتيجة التقدم وتحول المجتمعات من زراعية إلى صناعية وما بعد الصناعية.[٥٦] زد على ذلك أن بعض المفاهيم، مثل: إبطال النظرة السحرية عن العالم ورفع القدسية عنه، والعقلنة، والسلطة العقلانية

---

[54] Ibid. p. 3.

[٥٥] آثرنا هنا استعمال لفظ "المُبَصَّر" المقابل الذي صاغه طه عبد الرحمن للدلالة على المصطلح الإنجليزي (disenchanted) الذي يعني نزع النظرة السحرية عن العالم، ويقابله هنا لفظ "التسحير" (enchantment).

[56] Habermas, Jürgen. "Notes on Post secular Society," in *New Perspectives Quarterly 25*, Issue 4, 2008, p. 17.

لذلك نجد هابرماس مثلاً ينادي بانفتاح العقليتين: الدينية والعلمانية من أجل فهم متبادل ومعرفة أعمق.

المشروعة، والإيمان بالعلم، والتقدم، وضمور الدين واضمحلاله؛ كلها تعدُّ أحجار الزاوية التي تأسست عليها دعوى العلمنة.

بعد تقديمنا لتأثير الحداثة وسمات المجتمع العلماني التي مكَّنت لأطروحة العلمنة، فإننا نخلص إلى الآتي:

– إمكانية ظهور حداثة مستقلة مغايرة للنمط الغربي الذي يحاول الكثيرون فرض نموذجه.[٥٧]

– طغيان سمة القومية والمركزية التي تَسِمُ هذه العلوم في تناولها لمفاهيم الحداثة والتقدم والعلاقة الضمنية لاضمحلال الدين في الحياة الاجتماعية.

رابعاً: نقد أطروحة العلمنة في السياقين الغربي والإسلامي

١. الاعتراضات الغربية:

أسهمت أعمال عدَّة من مختلف الميادين ومجالات البحث (مثل: العلاقات الدولية، والنظرية السياسية، والدراسات الدينية، والأنثروبولوجية الاجتماعية) في إذكاء النقاش حول العلمنة، وتفكيك النظريات المشيّدة على العلاقة بين الدين والحداثة. ويقرُّ بعض أصحاب هذه الأعمال بخصوصية التجربة الأوروبية الغربية، ومحدودية وقصور الطرح المبني على التجربة التي تعنى بدراسة الوقائع والمعطيات التاريخية والاجتماعية لسياقات حضارية وأقطار دولية مختلفة؛ فالمقاربات الحديثة تنحو نحو إبراز خصوصية التطورات التي شهدتها أوروبا الغربية مقابل تلك التي عايشتها بقية دول العالم، بل حتى تفرُّد وتميُّز تجربة هذه الأخيرة.[٥٨]

---

[٥٧] ينادي كثير من الفلاسفة وعلماء العمران، سواء في أقطار الغرب أو الشرق، بعدم فرض هذا النموذج وهذه التجربة على الآخرين، ومن هؤلاء: ألان تورين، ويورغن هابرماس، وطه عبد الرحمن.

[58] Wohlarb Sahr, Monika and Marian Burchardt. "Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities," in *Comparative Sociology* 11 (2012), p. 876.

أ. قصور نظرية العلمنة:

أسهم العديد من علماء الاجتماع في خمسينيات القرن الماضي وستينياته في نشوء نظرية العلمنة (المبكرة)، وقد تمثَّل ذلك في كثير من أعمالهم الاجتماعية، يدفعهم إلى ذلك مجموعة عوامل وأسباب لم تعد قائمة اليوم، ومن هؤلاء: هارفي كوكس مؤلِّف كتاب: المدينة العلمانية،[٥٩] وبيتر برغر مؤلِّف كتاب: الستار المقدس *The Sacred Canopy*.

وكان برغر قد ألَّف كتاب (التحرر العالمي من العلمنة)، وضمَّنه العنوان الفرعي (أخطاء نظرية العلمنة) في الفصل الأول من الكتاب، وفيه يفنِّد الاعتقاد القائل بأننا نعيش في ظل عالم معلمَن؛ ذلك أن العالم اليوم -باستثناء دول محدودة- هو أشد تديناً من ذي قبل، بل هو أكثر تديناً من أيِّ وقت مضى في أماكن معلومة (حركات الإسلام السياسي في تركيا، والمسيحية في كوريا، وحملة التبشير الإنجيلية في أمريكا اللاتينية)، وهذا يعني أن العديد من كتابات المؤرخين وعلماء الاجتماع التي نادت بنظرية العلمنة قد جانبت الصواب في كثير من المواضع، حتى إن برغر نفسه ساهم في تلك الكتابات في أعماله المبكرة.

إن الفكرة الرئيسة التي قامت عليه هذه النظرة، والتي يمكن تتبعها حتى عصر الأنوار، هي فكرة بسيطة مفادها أن التحديث يقود إلى تراجع الدين (التدين) على مستوى الأفراد والجماعات.[٦٠] وقد ثبت بالدليل القاطع بطلان صحة هذه الفكرة؛ فـ (برغر) يرى أنه بالرغم من تأثير التحديث وضغطه على المجتمعات باتجاه العلمنة في أقطار معلومة (الغرب تحديداً) على عكس أقطار أخرى، فإنه أثار حركات قوية معادية للعلمنة. فضلاً عن عدم ارتباط العلمنة على المستوى الاجتماعي بنظيره على مستوى الوعي (الضمير) الفردي. فالتحديث عنده لم يَقُدْ حصرياً إلى العلمنة، والعلاقة بين الحداثة والدين كانت

---

59 The Secular City: *Secularisation and Urbanisation* (A Theological Perspective) (1965).

60 Berger, Peter, Ed. *The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics*, Washington: Ethics and Public Policy Center and Grand Rapids, 1999. P. 2.

مسألة بالغة التعقيد، فقد انحاز إلى العلمنة معظم مفكري الأنوار وبعض أصحاب الفكر التقدمي، ورأوا فيها خلاصهم من ظاهرة التخلف والشعوذة والرجعية.

فالمسألة هنا تنحصر في خطتين منهجيتين اثنتين: خطة التقبُّل والتكيُّف، وخطة الرفض والنبذ. وحتى خطة تقبُّل العلمنة والتكيف وَفقها من طرف المؤسسات والطوائف الدينية لم تشفع للنظرية. ويرى برغر أننا لو عشنا حقاً في عالم أكثر عَلمانية لأمكن لتلك المؤسسات أن تستمر في الحياة والوجود قدر تقبُّلها وتكيُّفها مع مقتضيات العَلمانية، لكن الواقع يؤكد وجود مجموعات دينية تحتل مكانة مرموقة لم تحاول التكيُّف مع المطالب المزعومة للعالم المعلمَن؛ ما يعني فشل الاختبارات التي خضع لها الدين المعلمَن.[٦١]

فعلى صعيد المشهد الديني العالمي، فإن الحركات المحافظة أو الأرثوذكسية أو التقليدية (أي الحركات التي رفضت تحديث نُظمها وأساليبها وَفق مقتضيات التحديث كما حددها المثقفون التقدميون) تشهد نمواً وازدهاراً في مختلف أنحاء العالم تقريباً. وفي المقابل، فإن المؤسسات والحركات الدينية التي عملت جاهدة على الامتثال لتصور الحداثة عرفت تراجعاً في أكثر من مكان. فالرابط الذي يجمع بين هذه التطورات والأحداث هو تعبيرها عن فكرة دينية صرفة؛ ما يدحض الفكرة القائلة بأن الحداثة والعلمنة ظواهر متصلة. وهذا يؤكد أن معارضة العلمنة -كما أن العلمنة ظاهرة- تعدُّ ظاهرة مهمة في العالم المعاصر.[٦٢] فالتحديث لم يلغِ الدين ولم يمحقه، وإنما ساهم في تقويته. فضلاً عن أن المعطيات والمؤشرات الملحوظة (الدليل الإمبريقي) تفيد باستمرار الأديان وازدياد أعداد الملتفين حولها، وفي ذلك يقول طلال أسد: "إن أهمية الحركات الدينية حول العالم وسيل التعليقات التي خلَّفتها عالمياً عند الدارسين والصحفيين على السواء، قد أوضحت أن الدين لم يختفِ في العالم الحديث."[٦٣]

---

[61] Ibid. p. 4.

[62] Ibid. p. 6.

[63] Asad, Talal. *Formations of the Secular, Christianity, Islam, Modernity***,** California: Stanford University Press, 2003. P. 1.

بيد أن برغر يستعرض استثناءين اثنين يتعلقان بثبات نظرية العلمنة: أولهما شيوع ثقافة العلمنة في أوروبا الغربية تحديداً؛ نظراً إلى استمرار وجود موجة التحديث فيها، وتراجع الإقبال على المراسم والشعائر الدينية، وارتياد الكنيسة بصفة منتظمة، علماً بأن هذا الأمر لا ينسحب بإطلاقٍ على شمال القارة، ولا يدحض في الصميم نظرية العلمنة، خلافاً لما عليه الحال في شمال أمريكا التي تعدُّ استثناءً لهذه الخصيصة.[٦٤]

أمّا الاستثناء الثاني الأقل لَبساً -فيما يخص أطروحة التحرر من العلمنة- فهو وجود ثقافة أقلية (أو جماعة ثانوية) مكوَّنة من أفراد معَلمَنين يتمتعون بتربية وثقافة على النمط الغربي، خاصةً في ميداني الإنسانيات والعلوم الاجتماعية. وتعدُّ هذه الفئة الحاضن الرئيس للقيم والأفكار التقدمية والأنوارية. وبالرغم من أن هذه الفئة تعدُّ أقلية فإن تأثيرها غير محدود؛ نظراً إلى امتلاكها منابر ومؤسسات مؤثرة.[٦٥] علماً بأن الساحة الفكرية العربية لا تخلو من هذه الفئة ذات الثقافة المعَولمة.

ب. محدودية النظرية في تناول الخصوصيات القومية والدعوة إلى إسقاط مفردة العلمنة:

إن ما دفع الكثيرين -في الغرب طبعاً- إلى الحديث عن عَلمانيات متعددة هو بروز سرديات وتجارب قطْرية اجتماعية واقتصادية، وتكاثر مجموعات مهاجرة وأقليات فرضت نفسها، ولفتت أنظار الدارسين إليها، إضافةً إلى نتائج الدراسات الدينية وعلوم الإنسان والنظريات السياسية وغيرها، وبروز اقتصاديات جديدة متطورة؛ سواء في أقطار تدين بدين معين في جنوب شرق آسيا (النمور الآسيوية)، أو في أقطار أخرى لا تدين بأيِّ دين، ولا تستلهم النموذج الاقتصادي الليبرالي مثل البرازيل والصين.[٦٦]

فسردية العلمنة لا تصمد ولا تنفع في تفسير صيرورة العلمنة في أمريكا الشمالية التي لم تعرف حروباً دينية طاحنة، ولم تمر بالشروط والوقائع التاريخية والسياسية نفسها التي

64 Berger, Peter, Ed. *The Desecularization of the World*, p. 9.

65 Ibid., pp. 9-10.

66 Casanova, Jose. *Public Religion Revisited,* in Hent de Vries, ed. *Religion: Beyond the Concept*, Fordham U.P. 2008.

مرت بها القارة العجوز؛ ففي هذا المناخ الثقافي البروتستانتي الإنجليزي المختلف، خاصةً في الولايات المتحدة، عُقِد اتفاق[٦٧] بين الدين والميادين الـمُعَلمَنة الـمُفصَّلَة، وأظهر نزر يسير من الأدلة التاريخية وجودَ جذب وتوتر بين البروتستانتية الأمريكية والرأسمالية، وتوتر لا يكاد يبين بين العلم والدين في أمريكا، ما عدا الأزمة الداروينية التي لاقت رواجاً مع نهاية القرن التاسع عشر.[٦٨] وهنا يمكن الحديث عن شكلين رئيسين للعلمنة، هما: الشكل الفرنسي الأكثر حدَّة، والشكل الأمريكي الأقل حدَّة.

فإذا كان القصد من وجهة نظر الدارسين والسوسيولوجيين تحديداً، هو تأسيس نظرية عامة للعلمنة هدفها دراسة التجربة الأوروبية الغربية وَفق الشروط التاريخية والاجتماعية وبعض الفروق أو الاستثناءات المحدودة، فإن بروز العديد من تلك الاستثناءات والتجارب أكد ضرورة تأريخ النقاش المتعلق بالعلمنة لدى بعض الدارسين والباحثين. بيد أن آخرين فسَّروا أنموذج العلمنة بأنه أسطورة حديثة مستوحاة من الغرب، شأنها في ذلك شأن نظرية التحديث الكلاسيكية المبنية على تحيزات ثقافية غير مجدية، ولا تليق بتحليل الظواهر والتجارب خارج إطار العالم الغربي. وثمة مَن يجادل ويؤكد وجود أشكال أخرى للحداثة يمكنها الاستغناء عن الديمقراطية، وعن اقتصاد السوق الليبرالي، وحتى عن العلمنة.[٦٩]

وكان بعض علماء الاجتماع والدارسين قد نادوا بشطب هذه المفردة ومحوها من القاموس التداولي الغربي؛ نظراً إلى التشويش والفوضى الذي تسببه، ومن هؤلاء: دايفيد مارتن الذي تبنى هذا الرأي عام ١٩٦٥م، ولاري شينر عام ١٩٦٧م، وبالرغم من ذلك،

---

[٦٧] يستعمل كازانوفا مصطلح (collusion) الذي يعني التواطؤ والتآمر، ومصطلح (collision) الذي يعني التصادم أو التعارض. انظر:

- Jose Casanova, "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective." P.11.

[٦٨] المرجع السابق، ص١١.

[69] Monika and Marian Burchardt. *Multiple Secularities*, pp. 877-878.

نجد هذه الفكرة والدعوة أيضاً عند كازانوفا؛ سواء في المقال السابق، أو المقال الآتي.

فقد ظل لفظ "العلمنة" هو المسيطر في علم اجتماع الأديان حتى سبعينيات القرن العشرين الماضي.[٧٠]

ولهذه الأسباب كلها يؤكد كثير من علماء الاجتماع في الغرب ضرورة إعادة النظر والتفكير في سردية العلمنة بسبب ما اعتراها من نقائص عند مقاربة النمطين السابقين، وكذلك عند محاولة تطبيقها لدراسة تجارب اجتماعية واعدة، أو سياقات ثقافية خارج النطاق الغربي.[٧١]

٢. نقد مظاهر التضييق العلماني على الوجود الإنساني عند طه عبد الرحمن:

يرى طه عبد الرحمن في مقدمة كتابه (روح الدين) أنه كلما تأمل أحوال الإنسان، خاصةً في هذا الزمان، وجده أكثر نسياناً وغفلةً، حتى إنه يصفه بـ"الموجود الذي ينسى أنه ينسى."[٧٢] ومن جملة ما ينساه هو معجزة خلقه، وأنه مخلوق لا يملك من أمره شيئاً، وأن الله أنعم عليه بسمعه وبصره وبصيرته وغيرها من النعم التي نسيها ولا يكاد يحصيها، فاستحق أن ينعت بالإنسان الذي نسي كل شيء. ومن الأشياء التي نسيها أيضاً هذا الإنسان الناسي الغافل العالم الآخر الغيبي المنفي المنسي، فضاق به الوجود في العالم المرئي أيَّما ضيق بفعل الفصل بينهما، هذا الفصل الذي بات تقليداً يُتبع، لذلك نجد طه عبد الرحمن، المجدد الرافض للتقليد، يُذكِّر بنسيان الوجود الإنساني غير المرئي، وفي هذا التذكير ذكر صريح لنسيان الدين؛ "لأن ما بُني على المردود مردود مثله."[٧٣]

ويعتقد طه أن مبدأ الفصل الذي اعتمده العَلمانيون، بما فيه من ظلم للدين، قد انبنى على مقولات جمة تكالبت لتضييق الوجود الإنساني، "جاعلة الإنسان أشبه بالحيوان

[70] Swatos, William Jr. and Kevin Christiano. "Secularization Theory: The Course of a Concept," in *Sociology of Religion* (1999) 60 (3): p. 210.

دعا محمد عابد الجابري إلى شطب المصطلح من القاموس التداولي العربي لالتباسه، مفضلاً عليه لفظة "الديمقراطية".

[٧١] ذهب بعض الدارسين والباحثين بعيداً بقولهم ونقدهم بأن دعوا أن الوقت الآن هو مناسب لوأد دعوى العلمنة، انظر:

-Stark, Rodney and Roger Finke. *Acts of Faith*, California: University of California Press, 2000, p. 79.

[٧٢] عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العَلمانية إلى سعة الائتمانية**، مرجع سابق، ص١٣.

[٧٣] المرجع السابق، ص٢٤.

الزاحف منه بالحيوان الطائر،"[٧٤] وكأن هذه الدعوى حصرت الوجود والذات الإنسانية في النفس، متناسيةً البُعْد الروحي والغيبي للفطرة التي فُطر الإنسان عليها. ولهذا الغرض، فقد صرح طه بأن الإنسان الذي "يحيا بنفسه في العالم المرئي، فإنه يحيا بروحه في العالم الغيبي، لا يَني يرتحل من أحدهما إلى الآخر، موسعاً وجوده، وإذا كان يرى ببصره المباني المرئية، فإنه يرى ببصيرته معانيها الغيبية، فلا تنفك تترقى معرفته، وتأتيه من بعد يقين."[٧٥] كما يعجب من عمل المـُحدَثينَ الذين يفصلون بين العالمينِ، ويتناسون العالم الغيبي، ولكنهم، في المقابل، ما انفكوا يتذكرون كَمَالات هذا العالم، منتحلين منه أسمى تلك الكَمَالات التي يختص بها الإله دون غيره؛ اقتباساً أو اختلاساً من لدنهم، وهي "الجلالة" التي جعلوا لها مقابلاً ذائع الرواج هو "السيادة"، فأرادوا بذلك بسط سلطانهم على العالم المرئي مثلما بسط الإله سلطانه على العالم الغيبي؛ وهكذا يظهر لنا، بما لا يدع مجالاً للشك، آثار ذلك الفصل بين العالمينِ، وفساد تصورهم لعلاقة الإنسان بالإله. فلا سبيل للخروج من هذا التسلط والضيق والسيادة المُنتحَلَة "إلَّا بواسطة عمل أصلُه الغيبي ثابت يَكونُ منشؤه الروح، بحيث يُحول الإنسان من داخله وبجمعيته؛ وما ذاك إلَّا عمل التزكية."[٧٦]

ثُم يعرِّج طه على التذكير بالنظريات التي تؤكد ميزة الإنسان الحيوانية، وما يميِّزه عن باقي الكائنات، بدءاً بمقولة "الإنسان حيوان سياسي" أو مدني بحسب أرسطو طاليس، أو "حيوان ديني" أو متدين، أو "حيوان معلوماتي" مروراً بِحصر ماهية الإنسان في الفكر، منسوباً إلى ذات المتكلم كما عند صاحب نظرية "الكوجيتو" الفيلسوف الفرنسي ديكارت.[٧٧] على أن ما يمكن استخلاصه من هذه التعريفات، على تباينها واختلاف أصحابها، هو أنها أُسِّست على مسلَّمة غير معلنة، جاعلةً من الإنسان كائناً أفقياً غير عمودي. وقد وضع طه لهذه المسلَّمة، التي تحصر وجود الإنسان في نطاق عالم واحد،

[٧٤] المرجع السابق، ص٢٤.
[٧٥] المرجع السابق، ص٢٥.
[٧٦] المرجع السابق، ص٢٥.
[٧٧] المرجع السابق، ص٢٨ ٢٩.

اسماً هو "مسلَّمة قصور الوجود الإنساني"، حتى إذا بيَّن بطلانها فرغَ إلى تناول المسلَّمة التي تقابلها وسمَّاها "مسلَّمة تعدية الوجود الإنساني."[٧٨]

إن أبرز ما ينتقده طه بهذا الخصوص هو مسألة تضييق الوجود الإنساني الذي تمليه "الدعوى العَلمانية"، وذلك حينما تحصر الوجود الإنساني وأُفقه في العالم المرئي فحسب، وتلغي العالم الغيبي وتمحقه، وكذا كل ما من شأنه أن يوسع وجوده وأُفقه، ويمكن القول إن مشروع طه يكاد يكون فلسفة تحررية تحريرية من مضايق الحداثة ومضايقاتها وكل فروعها التي خلَّفتها، والتي أصبحت، لدى بعضهم، مسلَّمات لا يأتيها الباطل، ومقاصد لا يرتجى منها سوى الخير.

إننا لا نريد هنا أن نستعرض كيف انتقد طه هذه المسلَّمة غير المُعلنة التي ساهمت فيها تلك النظريات التي حاولنا تلخيصها والإشارة إليها فيما سبق، وليس همُّنا أيضاً أن نتناول بالعرض والتفصيل نظريته الفلسفية في الصلة بين الدين والسياسة التي أوردها في الفصول الثلاثة الأُولى من الكتاب. إنما حسبنا هنا أن نركِّز على أبرز وأهم الاعتراضات التي يفصلِّها في نقده للدعوى العَلمانية. ولهذا الغرض، فإننا سننتقل إلى استعراضها بعجالة.

لـمَّا كانت مقاربة الفيلسوف طه مقاربة روحية، على عكس كثير من تلك التي باشرها غيره؛ اجتماعية كانت أو فلسفية أو وجودية، فإنها تستحضر روح الإنسان التي طالها دائماً الظلم؛ ظلم العَلمانيين أنموذجاً، لأنها هي وحدها الكفيلة بالشهادة والمشاهدة عنده، التي يمكنها دفع الضيق الذي مارسته النظرة "الجسمية الحيوانية" التي تميَّزت بها بعض الفلسفات الآنف ذكرها، لذلك تجده يُذكِّر بالشهادة والمشاهدة والبصر والبصيرة على مقتضى الفطرة التي فُطِر الإنسان عليها؛ إذ يُقرِّر بأن "الإنسان يشاهِد الغائبَ ببصيرته كما يشاهِد الحاضرَ ببصره. والمشاهدةُ بالبصر تقوم بها نفس الإنسان التي هي مبدأ التغييب لديه، في حين أن المشاهدة بالبصيرة تقوم بها روح الإنسان التي هي مبدأ التشهيد عنده."[٧٩] ومن ثم فالعَلمانية تَحُدُّ من انبساط الوجود الإنساني، وترسم له حدوداً مخصوصةً هي حدود العالم المرئي.

[٧٨] المرجع السابق، ص٣١.

[٧٩] المرجع السابق، ص١٨٣.

ولـمَّا ثبت أن العَلمانية تسعى إلى تضييق الوجود الإنساني في العالم المرئي لا إلى توسيعه ليشمل العالم الغيبي (حاولنا لفت الانتباه إليه وتأكيده منذ تحديدنا المفاهيم الأُولى)، فإن طه أعاد تقويم العَلمانية بناءً على تتبعه مظاهر التضييق التي تفرضها على الوجود الإنساني. وفي هذا الإطار، يوجز طه صيغة الدعوى الإجمالية للعلمنة بما يأتي: "لا سبيل إلى أن يضع المواطنون قوانينهم بأنفسهم، مُدبِّرين لأُمورهم العامة إلَّا بتقرير الفصل بين العمل الديني والعمل السياسي."[٨٠] ليلاحظ من مضمون هذه الدعوى المسائل الثلاث الآتية:

أ. مسألة وضع القوانين، وفحواها أن القانون الذي يضعه الواضع من عنده يتعلق بالعمل السياسي، في حين أن القانون الذي يضعه لهم المُشرِّع الإلهي يتعلق بالعمل الديني.

ب. مسألة الحدود بين العمل السياسي والعمل الديني، وفحواها أن الحدود بين مجالي العملين، بحكم اختلاف واضعي قوانينها، تكون واضحة وبيِّنة.

ث. مسألة نفي التدبير عن الدين، ونفي التعبّد عن السياسة، وفحواها عدم جواز التعبّد الديني بالعمل السياسي، وعدم جواز التدبير السياسي في العمل الديني.[٨١]

ثم ينتقل طه للحديث عن أحد مكوِّنات التحقق بالحداثة السياسية، إضافةً إلى الحداثة الأخلاقية، وهو مسألة وضع القوانين. فقد جعل الفيلسوف الألماني كانط القانون الأخلاقي قانوناً قائماً حينما يتولى المرء أمر وضع هذا القانون بنفسه، نابعاً منه، ومستقلاً فيه بإرادته، لا أن يخضع لقانون يأتيه من خارجه، تابعاً فيه لغيره.[٨٢] وفيما يخص هذا التعارض بين ما يسميه قانون الذات وقانون الغير، يقول طه إن الديني أصبح "يُعرَّف بكونه تشريعاً من خارج الإنسان ومن فوقه، بينما يُعرَّف السياسي بكونه تشريعاً من

[٨٠] المرجع السابق، ص١٨٣.

[٨١] المرجع السابق، ص١٨٤.

[٨٢] لا يخفى على قُرَّاء طه المتتبعين لنتاجه أنه انتقد إيمانويل كانط مُشرِّع الأخلاق الحديثة؛ فقد جعل هذا الأخير الدين تابعاً للأخلاق، وليس العكس، وعَلْمَنَ الأخلاق انطلاقاً مما يسميه عبد الرحمن طريق المبادلة؛ لأن الفيلسوف الألماني استبدل بالمفاهيم الدينية للأخلاق مفاهيم دنيوية، فأخذ كانط مفهوم "العقل" بدل مفهوم "الإيمان"، ومفهوم "الأمر الأخلاقي المطلق" بدل "الأمر الإلهي".

داخل الإنسان ومن لدنه."[٨٣] هكذا صارت الحداثة التي تضع العَلمانية أسسها وتقوي أركانها، فهي توصف بأنها "العمل بقوة على الخروج من حال التشريع الخارجي، لا سيما في تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية."[٨٤] ولا ننسى تجديد الكلام عن الدعوى التي مفادها أن المجتمعات التي تدَّعي التحقق بالحداثة هي تلك التي تمكَّنت من قطع صلتها الكاملة بذاك التشريع المتعالي الخارجي.[٨٥]

ويترتَّب على المسألة الأُولى والرأي القائل بوضع القوانين من لدن الذات وقطع الصلة بالتشريع الإلهي المتعالي ثلاث نتائج، هي على التوالي:

- التدين البدائي بوصفه التدين الأقوى.
- إرادة وضع القوانين بوصفها إرادة التدبير.
- عدم تدخل الوضع الإلهي في إرادة التدبير.

بيد أنه يردُّ على النتيجة الأُولى، مبيِّناً فسادها من خمسة أوجه، هي: التسوية بين الأديان، وقوة التدين في الارتباط بالقوة الغيبية، والتطور الخطي للأديان، وزوال الدور الاجتماعي للأديان، والمسيحية بوصفها دين الخروج من الدين.

ونجمل اعتراضه على هذه النتيجة في الاقتباس الآتي الذي يؤكد فيه أن "اعتبار كل دين بأنه ذو صبغة تسحيرية يُدخل الضيق على الوجود الإنساني من جهتين: إحداهما أنه يقطع صلة الإنسان بالعالم المرئي، لأن الإنسان المُسَحر لا يُمكن أن يوجد فيه؛ والثانية أنه يُقصر وجوده على عالم غير مرئي، إلَّا أنه ليس عالماً غيبياً حقيقياً يمكن التواجد فيه، وإنما عالماً غيبياً وهمياً."[٨٦]

والآن ننتقل إلى النتيجة الثانية؛ إرادة وضع القوانين بوصفها إرادة التدبير، وفحواها هو ضرورة أن يتخلص المواطنون من أيِّ تسلط خارجي يفرض عليهم بناءً على قوانين

---

[٨٣] عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العَلمانية إلى سعة الائتمانية**، مرجع سابق، ص١٨٥.
[٨٤] المرجع السابق، ص١٨٥.
[٨٥] ناقشنا هذه المسألة عندما بسطنا وجهات النظر المتباينة بخصوص أطروحة العلمنة، وصلة التحديث بالعلمنة.
[٨٦] عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العَلمانية إلى سعة الائتمانية**، مرجع سابق، ص١٩٠.

يفرضها عليهم؛ فبحسب هذا الادِّعاء، فلا سبيل لسيادة هؤلاء المواطنين على أنفسهم "إلَّا إذا صَرفوا هذه القوانين المفروضة عليهم، واستقلوا، هم، بوضع القوانين التي يدبِّرون بها حياتهم الاجتماعية والسياسية تدبيراً يرتضونه لأنفسهم، وكل تدبير هو ممارسة لتسيُّدهم؛ فمتى استطاعوا أن يضعوا بأنفسهم هذه القوانين المنظمة لحياتهم العامة، فقد دلَّ على أنه لا قوة غيبية عظمى تستتبعهم، ولا رجال دين يتسيَّدون عليهم، بل دلَّ على أنهم محصِّلون لكامل سيادتهم السياسية."[٨٧]

وقد يلاحظ القارئ أن لهذه الدعوى سياقها ومبررها التاريخي الذي عرفته المجتمعات الغربية في إطار صراعها (وحربها) على تسيُّد المؤسسات الدينية التي هيمنت عليها الكنيسة، وهو ما أنتج مفاسد تنظيمية وحروباً متواترة بحسب طه.

وتتأسس هذه النتيجة على افتراضين اثنين يُبطِلهما طه معاً، هما:

- وضع الذات للقوانين هو التجلي الأول لإرادة التسيُّد.
- إرادة الله تتعارض مع إرادة المواطن.

ولعل من ضمن ما دفع العلمانيين إلى إيقاف التسيُّد على التشريع الذي تُقرِّه الذات من تلقاء نفسها، هو "إصرارهم على أن يصرفوا التشريع الإلهي من حياة المواطن، ويقتصروا فيها على التشريع الإنساني، تمسكاً بالفصل بين الدين والسياسة بعد أن قرَّروا، على وجه التحكم، بأن الأول مجال التعبد الخاص، وأن الثاني مجال التدبير العام."[٨٨] وعلى هذا، فإن مسألة "وضع الذات للقوانين" تدل على الاستقلال حسب ادِّعاء أصحاب هذه الدعوى؛ فلكي تكون الذات مستقلة، عليها أن تضع قوانينها وتُشرِّعها وحدها. بيد أن ما يعيبه طه وينكره، هنا تحديداً، هو "أن تكون العبودية للقانون الإنساني حرية، بينما تكون العبودية للقانون الإلهي عبودية، ما دام صدور القانون عن الإنسان لم ينفعه مطلقاً في تخليصه من التبعية التي أراد أن يَفِرَّ منها، بل، على العكس، أوجب عليه التعبد لهذا القانون كما يتعبد للقانون الذي يصدر عن الله."[٨٩] وعليه، فلا

٨٧ المرجع السابق، ص١٩٠.
٨٨ المرجع السابق، ص١٩٠.
٨٩ المرجع السابق، ص١٩٣.

غرابة عنده أن نجد من بين كبار المفكرين -يُقدِّم اسمي الفيلسوفين الفرنسيين روسو ومونتسكيو- مَن دفعته علمانيته إلى الجمع بين الحرية والقانون. فما دام الإنسان، وَفق هذا التحليل، قد قطع صلته واتصاله بالتشريع الغيبي المتعالي الذي يصدر عن الله ﷻ فقد فَوَّت على نفسه فرصة أن يكون عبداً لله، متعبداً في تمسكه بذاك التشريع، لما فيه من الشهادة والتسليم، مخلصاً لله العلي القدير، ومسلِّماً له بالقدرة على الإحاطة بمصالح العباد في العالمين معاً.

ثم يمضي طه إلى بيان أوجه الضيق التي تقتضيها النتيجة الآتية؛ أي: "وضع القانون هو الأصل في تسيُّد المواطن". فهذا القول، على غرار سابقه، يُدخل الضيق على الوجود الإنساني، وذلك من وجهين: الأول أنه "يُوقِف الوجود في العالم المرئي على التسيُّد، فلا يوجد إلَّا مَن يتسيَّد. أمَّا المتعبد الذي يتبرأ من السيادة فلا حظَّ له في الانوجاد الحقيقي." أمَّا الوجه الثاني فيتمثَّل في الربط بين الاستقلال الموقوف على وضع القوانين، فتتقلص تبعاً لذلك "مساحة الاستقلال التي قد يحظى بها المواطن لو أنه يوكل إلى اختياره، لا إلى اختراعه، علماً بأنه كلما زاد المواطن استقلالاً في الأفعال زادت حظوظ تجواله في العوالم."[٩٠] هذا ما يخص دحض ادِّعاء الافتراض الأول وإبطاله، ولكن ينبغي للقارئ أن يعي أن هذه المطلوبات التي تقصدها الدعاوى السابقة يمكن أن تُفهَم أكثر حينما يضع مقابلاتها الممكنة التي راجت في كتابات عديدة؛ فمصطلح "السيادة" مثلاً يمكن مقابلته بالمصطلح الإنجليزي (sovereignty). أمَّا إذا أردنا مقابلة الصفة في مصطلح "التسيد" -أو قولنا مثلاً: الإنسان المتسيِّد- فيمكن مقابلتها بالمصطلح الأجنبي (sovereign).

وأمَّا ما يخص بطلان الافتراض الثاني (إرادة الله تتعارض مع إرادة الإنسان) الذي يُدخل التضييق في مساحة الاختيار، فهو أيضاً على وجهين: أولهما أن هذا الافتراض "يستبعد أن يختار الإنسان إرادة الله، شاهداً في أفعاله أحكام الله"، في حين أنه لو مارس الإنسان هذا الاختيار لـ"خرج عالمه المرئي عن ضيقه واتسع أيَّما اتساع". أمَّا الوجه الثاني فيتجلى في استبعاد "أن يختار الله إرادة الإنسان، جاعلاً إرادته من إرادته، ومتى صار

[٩٠] المرجع السابق، ص١٩٩.

الإنسان يَلك هذه الإرادة فلا يعود يشغله أن يضيق عليه أيُّ شيء، ولا أن يضيق بأيِّ شيء؛ إذ لا أفسح من الوجود الذي يسوده اختيار موصول باختيار الله."[٩١] فحَرِي بالإنسان، على اعتبار أنه أقل إحاطة بما يجلب له المنفعة ويدفع عنه المضرة إن آجلاً أو عاجلاً، أن "تكون إرادة الله من إرادته، فتكون أَولى منها، بما لا يقاس، بالتشريع لحياته."[٩٢] وعلى هذا يتضح كيف يجهل الإنسان ظلمه وجهله لمَن هو أقرب إليه من حبل الوريد، فيلجأ إلى وضع تشريع من عنده ظاناً أنه يحقق استقلاله، ويؤكد تسيُّده، ويفرض سيادته!

ونأتي الآن إلى تبيان فحوى النتيجة الثالثة (عدم تدخُّل الوضع الإلهي في إرادة التدبير)، وكيف تُضيِّق هي الأخرى الوجود الإنساني. إن الادِّعاء العَلماني بأن المواطن هو أكثر استقلالاً حينما يدير شؤونه العامة مستقلاً عن الوضع الإلهي، وأنه أقل استقلالاً حينما يخضع في خاص عباداته لذاك القانون؛ مرده الاختلال في فهم الصلة الموجودة بين الله والإنسان. بيد أن مظاهر التضييق التي يُدخِلها هذا القول باستقلال التدبير الإنساني عن التشريع الإلهي نجملها أيضاً في وجهين: أولهما أن هذا القول يرى أن الإنسان يستطيع "أن يستغني بانوجاده عن وجوده"، في حين أن حقيقة الأمر هي خلاف ذلك؛ "إذ مهما قنَّن الإنسان ودبَّر ينتابه القلق، فيفزع إلى الله، ملتمساً منه الاطمئنان إلى تدبيره". أمَّا الوجه الثاني لهذا القول فيتجلى في تقرير أن الإنسان "قد يصير مستلَباً في انوجاده، والوجود المستلَب كلا (نقيض) وجود"، في حين أن الأمر هو على النقيض من ذلك حين يخضع للقانون والتشريع الإلهي، بحيث إن هذا الأخير "بِحكم إحاطته، يدبر الوجود الإنساني بما يُخرجه من واقع استلابه، ويُعيد إليه أصالة كُنهه."[٩٣]

وهناك قول أشد قرباً مما يذهب إليه طه هاهنا، هو قول علي عزت بيغوفيتش الذي يؤكد أن الإنسان أتى إلى هذا العالم بلا حول له ولا قوة، وأنه ضعيف الحيلة أمام كَونٍ

[٩١] المرجع السابق، ص١٩٩.

[٩٢] المرجع السابق، ص١٩٨.

[٩٣] المرجع السابق، ص٢٠٢. يبسط طه الفرق بين الانوجاد والوجود حينما يُقرِّر أن "الإنسان ينوجد في العالم المرئي، لكن قد يوجد في أكثر من عالم غير مرئي." انظر:

- المرجع السابق، ص١٨٢.

مُتَّسِع يحويه مهما تقدَّم في العلم وتمكَّن وتسيَّد. بيد أن التسليم لله وحده لا شريك له قد يُفسح من ضيق مجاله المحدود، ويهدِّئ من روع نفسيته المضطربة القلقة. فالرئيس البوسني السابق يرى أن "الإسلام يجتهد في تنظيم هذا العالم عن طريق التنشئة والتعليم والقوانين التي شرعها، وهذا هو مجاله المحدود، أمَّا مجاله الرحيب فهو التسليم لله."[٩٤] وهو يرى أيضاً -خلافاً لما هو شائع- أن التسليم لله لا يفيد "سلبية في موقف الإنسان كما يظن كثير من الناس"، بل على خلاف ذلك فإن "طاعة الله تستبعد طاعة البشر والخضوع لهم. إنها صلة جديدة بين الإنسان وبين الله، ومن ثم بين الإنسان والإنسان."[٩٥]

خاتمة:

من الملاحظ أن مسألة العلمنة ليست وليدة زمن قصير محدود أو مخصوص بحيث يمكن حصرها في قرن واحد أو فكر واحد، وإنما هي عملية تحول مجتمعي ونسقي وفكري طويلة الأمد. فالمطلوب منَّا هو إعادة قراءة تراث الأنوار -أو حتى ما قبله- وكذا متغيرات نتائج علم اجتماع الأديان ونظرية التحديث، والوقوف مطولاً عند الوجوه والآليات التي ساهمت في التأسيس والتوجيه لهذه النظرة وهذا الاختيار. وقد أوضحت الدراسة أن مسألة عَلمنة أوروبا الغربية مرَّت بـ"عملية تحول مجتمعي ونسقي (أو نظامي) طويل الأمد بحيث قادته حركات اجتماعية وثقافية ميالة إلى عقلنة وتمايز كل مجالات الحياة؛ فهي كانت نتيجة النقل البطيء للسلطة والممتلكات والأنشطة والوظائف من الكنيسة الرومانية إلى الدولة الحاكمة." وعلى وجه الخصوص، أدّت العلمنة إلى "تحول السلطة من نُخب تدعي قدرة خاصة للاتصال بالإله إلى نُخب تُشرِّع حُكمَها بالرجوع إلى أسس مغايرة للسلطة."[٩٦] وتم تأكيد أن هذه الدعوى قد انبنت على ركنين رئيسين، هما: التعقيل (Rationalization)، والتفصيل (Differentiation).

وقد خلصت الدراسة إلى أن تحويل الأفراد مرجعيات التشريع ذوات البُعْد الخارجي (أو التسلطي) ومصادر المعنى لديهم إلى اختيارات ومرجعيات أكثر ذاتية طمعاً في التسيُّد

[٩٤] بيغوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، مرجع سابق، ص٣٧٢.

[٩٥] المرجع السابق، ص٣٧٣.

[96] Gelot, *Ludwig. Op. Cit*. p. 48.

والتحرُّر (مع اعتبار أن العلمنة لا تعني موت الدين)؛ كان مرده الرغبة في محق الغيب والظلم للوجود الإنساني والتضييق عليه، وهذا يشبه مَن عزف عن الطاعة والانصياع لأمر الله الذي فيه صلاح الفرد وتحرره، وانصاع لتدبير الغير أو استسلم للهوى الشخصي.

وقد توصلت الدراسة أيضاً إلى أن إحدى سمات الحداثة هي إرادة التدبير عند الإنسان، عوضاً عن إرادة اختيار التشريع الإلهي، قاصداً بتدبيره تحرره وتخلصه من كل السلطات والمرجعيات؛ سواء أمتعاليةً غيبيةً كانت أم دنيويةً سفليةً، حتى يُقرِّر لنفسه ويُشرِّع لها ما ترتضيه، ولو كان في خلاف وتناقض مع ما تمليه عليه روحه؛ إذ من المقرِّر أن الإنسان يعيش وَفق بُعْديه: النفسي والروحي. ولكن لـمَّا حُصر وجوده في صورته "الجسمية الحيوانية" فقد ضُيِّق على هذا المكوِّن الأخير. فمنطق الحضارة الذي انغمس فيه يدفعه إلى ابتكار شهوات جديدة متجددة ينشغل بها وفيها، وكأنه أبدي، متناسياً أصله، ومتغافلاً عن حاضره، وناكراً لمصيره. ومن ضمن ما أدى إليه هذا التقرير التدبيري أن صار الدين مسألة شخصية خاصة، إن شاء الإنسان شكر وإن شاء جحد، إضافةً إلى ادِّعاء أن الدين يناهض حقوق الإنسان والديمقراطية والعدالة والتآخي.

ومن الأهمية بمكان أن يهتم الباحثون والدارسون للعَلمانية والعلمنة، في الأقطار العربية والإسلامية، بدراسة علاقاتها بالحداثة (وما بعدها) والعولمة والخطاب السياسي، آخذين في الاعتبار أنها أضحت شكلاً من أشكال التسلط السياسي، خاصةً في ظل ما بات يسود من أطروحات؛ سواء في النظرية السياسية، أو العلاقات الدولية عن "إسلام أوروبي"، أو "إسلام ديمقراطي مدني"، فإن هذا الاهتمام يمكنه أن يكشف لنا عن مسلَّمات هذه الدعاوى وأسانيدها وأهدافها.